

**Thomas Joseph White**

Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza z Akwinu w Rzymie, Włochy  
tjwhiteop@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-2494-691X

## Powszechne pośrednictwo Chrystusa a religie niechrześcijańskie<sup>1</sup>

### The Universal Mediation of Christ and Non-Christian Religions

**ABSTRACT:** The New Testament, as understood within the Catholic intellectual tradition, affirms that Jesus of Nazareth is the unique universal mediator of salvation for the human race. At the same time, the Catholic Church affirms that Christ lived and died so that salvation might be offered to all human beings, including those who have no immediate access to baptism or to the fulness of the means of salvation, in the visible Catholic Church. This essay seeks to understand these affirmations by recourse to the theology of Thomas Aquinas. What is his conception of redemption and of the universal efficacy of the passion and merits of Christ? How does his conception of grace provide an indication of the ways God might work in the lives of persons who are not baptized? How are the lives of those who receive grace oriented by inward transformation toward the recognition of significant moral and theological truths? These questions are explored in this essay by recourse to key texts in the mature corpus of Aquinas as well as by consideration of modern and contemporary Thomistic literature.

**KEYWORDS:** salvation, grace, redemption, Christology, non-Christian religions, Thomas Aquinas, universal mediation of Christ, universal salvation

**ABSTRAKT:** Nowy Testament, tak jak jest rozumiany w ramach katolickiej tradycji intelektualnej, potwierdza, że Jezus z Nazaretu jest jedynym powszechnym pośrednikiem zbawienia dla rodzaju ludzkiego. Jednocześnie Kościół katolicki uznaje, że Chrystus żył i umarł, aby zbawienie mogło być ofiarowane wszystkim ludziom, także tym, które nie mają bezpośrednio możliwości przyjęcia chrztu lub uzyskania pełni środków zbawienia w widzialnym Kościele katolickim. W niniejszym artykule

---

<sup>1</sup> Artykuł *The Universal Mediation of Christ and Non-Christian Religions*, pierwotnie publikowany w „Nova et Vetera” English Edition 1 (2016), s. 177–198, został przetłumaczony i opublikowany za zgodą autora tekstu oraz wydawcy czasopisma. Poprzednia wersja tego artykułu została przedstawiona na sesji plenarnej konferencji Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu, Rzym, 19–21 czerwca 2015 r.

powyższe twierdzenia są analizowane poprzez odwołanie się do teologii Tomasza z Akwinu. Jaka jest jego koncepcja odkupienia i powszechnej skuteczności męki i zasług Chrystusa? Jak jego koncepcja łaski wskazuje na sposoby, w jakie Bóg może działać w życiu osób nieochrzczonych? W jaki sposób życie tych, którzy otrzymują łaskę, jest ukierunkowane poprzez wewnętrzną przemianę na uznanie istotnych prawd moralnych i teologicznych? Odpowiedzi na tak postawione pytania udzielane są w oparciu na kluczowych tekstach z dojrzałej twórczości Akwinaty, jak również poprzez odniesienie do nowożytnej i współczesnej literatury tomistycznej.

SŁOWA KLUCZOWE: zbawienie, łaska, odkupienie, chrystologia, religie niechrześcijańskie, Tomasz z Akwinu, powszechne pośrednictwo Chrystusa, powszechne zbawienie

Współczesne magisterium Kościoła katolickiego, szczególnie w dokumentach Soboru Watykańskiego II, naucza o dwóch współzależnych zasadach pochodzenia biblijnego. Po pierwsze, Chrystus jest jedynym powszechnym pośrednikiem zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego (a co za tym idzie: wszelkie zbawienie dokonuje się poprzez przynależność do Kościoła katolickiego lub poprzez przyporządkowanie do niego)<sup>2</sup>. Po drugie, skoro Chrystus umarł za wszystkich ludzi i oferuje możliwość zbawienia wszystkim członkom rodzaju ludzkiego, praktyki i wierzenia religii niechrześcijańskich mogą zawierać elementy prawdy, które Duch Święty może wykorzystać dla celów zbawczego dzieła Boga w historii<sup>3</sup>. Warto zwrócić uwagę na to drugie stwierdzenie i jego podwójne założenie: elementy prawdy mogą istnieć i Bóg może je wykorzystać. W dokumentach takich jak *Redemptoris missio* i *Dominus Iesus* pogłębiona została refleksja z *Nostra aetate*<sup>4</sup>. Święte pisma innych tradycji religijnych nie mogą być uważane za natchnione w głębokim teologicznym sensie tego słowa<sup>5</sup>. Ich obrzędy nie mają charakteru sakramentalnego (działającego *ex opere operato* na sposób przyczyny narzędziowej)<sup>6</sup>. Nie należy też mylić ich wierzeń z łaską wiary nadprzyrodzonej<sup>7</sup>. Takie wierzenia i praktyki mogą zawierać istotne elementy błędu lub przesądu, mogą szkodzić

<sup>2</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Lumen gentium* 1964 (dalej: LG), nr 14–16; wszystkie dokumenty Magisterium można znaleźć w języku angielskim na stronie internetowej Stolicy Apostolskiej: <http://w2.vatican.va/content/vatican/en.html> [dostęp: 20.12.2022]; tekst polski: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1986.

<sup>3</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Gaudium et Spes* 1965 (dalej: GS), nr 22 i 45; Sobór Watykański II, *Nostra aetate* 1965 (dalej: NA), nr 2.

<sup>4</sup> Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris missio* 1990 (dalej: RM), nr 28–30, 55–57; Kongregacja Nauki Wiary, *Dominus Iesus* 2000 (dalej: DI), nr 4.

<sup>5</sup> Zob. RM 36; DI 8.

<sup>6</sup> Zob. DI 21.

<sup>7</sup> Zob. DI 7.

lub zwodzić ludzi<sup>8</sup>. Jednocześnie niektóre ludzkie tradycje religijne zawierają głębokie elementy prawdy i odzwierciedlają w wielu przypadkach głębię ludzkiego poszukiwania Boga<sup>9</sup>. Duch Święty może działać poprzez elementy tych tradycji – także w ich zbiorowej i historycznej naturze – aby przekazać ukryte formy zaproszenia do uczestnictwa, również habitualnego, w łasce Chrystusa<sup>10</sup>. Mamy tu do czynienia z czymś w rodzaju szczególnej wersji sakramentalnej okazjonalności: Bóg może, kiedy zechce, zgodnie ze swoją mądrością i opatrnością, wykorzystać elementy niechrześcijańskich tradycji religijnych, aby zainicjować, a w konsekwencji stopniowo doprowadzić do zbawienia ludzi, którzy nie zostali ochrzczeni i nie są widzialnymi członkami Kościoła katolickiego<sup>11</sup>.

Nauczanie Tomasza z Akwinu dotyczące łaski właściwej Chrystusowi jako Głowie Kościoła oferuje sporo materiału na temat tego współczesnego problemu teologicznego. Chciałbym tutaj pokrótce omówić następujące trzy elementy: (I) łaska Chrystusa jako Głowy w odniesieniu do naszego ludzkiego zbawienia, (II) różne sposoby, według św. Tomasza z Akwinu, na jakie wszystkie istoty ludzkie są potencjalnie podatne na działanie łaski na mocy ich wewnętrznie religijnej natury, oraz (III) konieczne warunki skutecznego działania łaski poza widzialną ekonomią Kościoła katolickiego i jego życiem sakramentalnym.

## Łaska właściwa Chrystusowi jako Głowie Kościoła

Akwinata rozróżnia trojaką łaskę w Chrystusie<sup>12</sup>: pierwszą jest „łaska” dla ludzkiej natury Jezusa, aby stała się ludzką naturą Słowa Wcielonego. Ta łaska

<sup>8</sup> Zob. RM 55; DI 8 i 21: „nie należy zapominać, że inne obrzędy, jako związane z przesądami lub innymi błędami (por. 1 Kor 10,20–21), stanowią raczej przeszkodę na drodze do zbawienia” (DI 21).

<sup>9</sup> Zob. RM 28–29; DI 2 i 14.

<sup>10</sup> Zob. RM 28; DI 12.

<sup>11</sup> Zob. B.-D. de la Soujeole, *Être ordonné à l'unique Église du Christ. L'ecclésialité des communautés non chrétiennes à partir des données oecuméniques*, „Revue Thomiste” 102 (2002), s. 5–41, gdzie argumentuje (s. 33–37), że autentyczne prawdy i praktyki etyczne zawarte w formach kulturowych innych religii mogą być rzeczywiście wykorzystywane w sposób „okazjonalny” przez Opatrzność Bożą. Bóg może je stosować, *kiedy zechce*, jako stałe naturalne dyspozycje do działania i współpracy z łaską. W konsekwencji mogą one być znakami używanymi przez osoby kierowane przez łaskę, nie będąc w żaden sposób *narzędziami ex opere operato* porządku nadprzyrodzonego. Ten ostatni porządek jest „zapośredniczony” jedynie przez święte człowieczeństwo Chrystusa, sakramenty i przez misterium Kościoła.

<sup>12</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, 2, l. 6: „W Chrystusie jest potrójna łaska: łaska zjednoczenia (*gratia unionis*), łaska właściwa Mu jako odrębnej osobie, która jest łaską habitualną (*gratia habitualis*), i wreszcie Jego łaska jako Głowy [Kościoła] (*gratia*

unii hipostatycznej (lub *laska zjednoczenia*) jest właściwa tylko Chrystusowi, ponieważ tylko On jest Bogiem, który stał się człowiekiem, odwiecznym Słowem istniejącym w ludzkiej naturze. Drugą jest *indywidualna laska habitualna* Chrystusa obecna w Jego ludzkiej duszy, objawiająca się szczególnie w Jego duchowych władzach intelektu oraz woli i skutkująca pełnym oświeceniem Jego ludzkiego umysłu nadprzyrodzoną mądrością oraz napełnieniem Jego ludzkiego serca obfitością miłości<sup>13</sup>. Inaczej mówiąc, Chrystus posiada jako człowiek pełnię cnót wlnych i darów Ducha Świętego<sup>14</sup>. Po trzecie istnieje *laska Głowy*, właściwa Chrystusowi jako Głowie Kościoła, przez którą przekazuje On swoją łaskę całemu Kościołowi, wszystkim tym, którzy w sposób widzialny lub niewidzialny w Jego łasce uczestniczą. Akwinata podkreśla, że laska ta nie jest ontologicznie lub istotowo różna od habitualnej łaski Chrystusa, lecz jest odróżniana jedynie logicznie lub pojęciowo<sup>15</sup>. Ten punkt jest istotny. Łaska Głowy jest Jego łaską uświęcającą tylko o tyle, o ile jest dzielona z innymi członkami rodzaju ludzkiego. Wszyscy, którym dany jest jakikolwiek udział w życiu Bożym, uczestniczą w jakiś sposób w łasce habitualnej Pana, który posiada tę łaskę jako źródło lub zasadę, z której wszyscy ludzie czerpią swoje zbawienie.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na cztery powiązane punkty o podstawowym znaczeniu. Po pierwsze, według Akwinaty Jezus posiada wyjątkową pełnię łaski habitualnej i jest głową Kościoła zasadniczo dzięki ontologicznej rzeczywistości unii hipostatycznej<sup>16</sup>. Jak zauważył Jean-Pierre Torrell, św. Tomasz celowo przeciwstawił się powszechnej w jego czasach opinii (m.in. Aleksandra z Hales), według której laska habitualna Chrystusa udzielona Jego indywidualnej ludzkiej naturze powinna służyć jako ontologiczna dyspozycja dla unii hipostatycznej<sup>17</sup>, jak gdyby Jego człowieczeństwo musiało najpierw zostać dostosowane przez łaskę *tego rodzaju, jaki otrzymują inne istoty ludzkie*, aby mogły być zjednoczone ze Słowem. Akwinata dostrzega związek między tą ideą a chrystologią

---

*capitis*), która jest łaską Jego oddziaływania [na innych]. Każdą z tych łask Chrystus otrzymuje bez miary”.

<sup>13</sup> Zob. *Summa Teologiczna* (dalej: ST) III, q. 7, a. 1; wszystkie tłumaczenia ST pochodzą z: Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 1–35, tłum. zbiorowe, S. Bełch (red.), London 1998 (1962), <https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa.html> [dostęp: 20.12.2022].

<sup>14</sup> Zob. ST III, q. 7, a. 11–12.

<sup>15</sup> Zob. ST III, q. 8, a. 1 i 5.

<sup>16</sup> Zob. ST III, q. 7, a. 1 i 13.

<sup>17</sup> Zob. Aleksander z Hales, *Glossa Alex 3.7.27* (L), [w:] *Magistri Alexandri de Hales Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, t. 1–4, Florentiae 1960. Zob. W.H. Principe, *Alexander of Hales' Theology of the Hypostatic Union*, Toronto 1967, s. 163–165, 171–173. Filip Kanclerz prezentuje ten pogląd jeszcze bardziej jawnie w *De Incarn.* 2.19; zob. W.H. Principe, *Philip the Chancellor's Theology of the Hypostatic Union*, Toronto 1975, s. 116–117.

*homo assumptus*, którą całkiem stanowczo określa jako „nestoriańską”. Są to teorie unii hipostatycznej wywodzące się z pierwszej teorii unii hipostatycznej, jaką znajdujemy u Lombarda. Zgodnie z tą teorią człowiek Jezus jest człowiekiem zjednoczonym ze Słowem na mocy relacji habitualnej<sup>18</sup>. Aleksander posuwa się nawet do tego, że mówi o dwóch hipostazach, czyli konkretnych substancjach: człowieku przyjętym i Słowie. Są one zjednoczone w jednej osobie (*persona*), ale to zjednoczenie następuje na mocy dyspozycji łaski habitualnej, która istnieje w ludzkiej naturze Chrystusa<sup>19</sup>. Ta „osoba” jest ukonstytuowana przez habitualną relację między Słowem działającym na *suppositum* człowieczeństwa a człowieczeństwem oświeconym i natchnionym przez łaskę Słowa. Akwinata słusznie zauważa, że ta forma zjednoczenia (oparta na relacji, a więc raczej przypadkowa niż substancjalna) nie może być rozumiana jako specyficznie różna od tej, którą możemy znaleźć u świętych, osób stworzonych, które otrzymują łaskę habitualną jak sam Chrystus, ale w mniejszym stopniu. Jego refleksja jest uderzająco aktualna, gdyż analogiczne do niej stanowiska można znaleźć u współczesnych teoretyków pluralizmu religijnego. Często myśliciele ci widzą w Jezusie z Nazaretu postać moralnej doskonałości, podobną do innych założycieli religijnych, odróżnianą od nich bardziej ze względu na stopień oświecenia (lub „łaski”) niż na uznanie odrębnej tożsamości osobowej Jezusa jako Boga-człowieka<sup>20</sup>.

Akwinata sugeruje natomiast, że ludzka natura nie wymaga specjalnej łaski, która by ją przysposobiła do osobowego zjednoczenia ze Słowem, lecz jest naturalnie otwarta na możliwość Wcielenia na mocy naszej duchowej natury<sup>21</sup>. W zasadzie Bóg mógłby wcielić się w każdą indywidualną ludzką naturę. Człowieczeństwo Chrystusa nie potrzebuje zatem żadnej dyspozycyjnej łaski habitualnej, aby unia hipostatyczna była możliwa. W istocie żadna taka łaska nie wystarczyłaby do tego celu! Żadna łaska habitualna, choćby najbardziej intensywna, nie mogłaby odpowiednio usposobić stworzonej natury ludzkiej do

<sup>18</sup> Zob. ST III, z. 2, a. 6. Nauczanie Akwinaty w tej kwestii zostało również ostatnio bardzo pomocnie przeanalizowane przez Jeana-Pierre’a Torrella, *Le Verbe Incarné*, t. 1, Paris 2002, dodatek 2, s. 297–339.

<sup>19</sup> Zob. W.H. Principe, *Alexander of Hales...*, dz. cyt., s. 123. Principe pokazuje, jak Aleksander może uważać ludzką naturę Chrystusa za odrębną hipostazę, nie posiadając jednocześnie wyjątkowej osobowości, ponieważ ta ostatnia jest cechą, którą przyjęte człowieczeństwo nabywa od hipostazy boskiej.

<sup>20</sup> Por. ważne przykłady: F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Berlin 1821–1822; *The Christian Faith*, t. 1–2, H.R. Mackintosh, J.S. Stewart (eds.), New York 1963, t. 2: s. 385–424 (nr 94–99); oraz J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, NY 1997, s. 270–271, gdzie widoczny jest wpływ Schleiermachersa.

<sup>21</sup> Zob. *Summa contra gentiles* (dalej: SCG), ks. 4, rozdz. 41; pol.: Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, Kraków 1935.

skutecznego przyjęcia nieskończonego, niestworzonego daru unii hipostatycznej. Trzeba odwrócić kolejność rozumowania. *Ponieważ* Chrystus jest Słowem, które stało się ciałem – Bogiem, który przebywa w ludzkiej naturze złożonej z ciała i duszy – *dlatego* posiada On pełnię łaski habitualnej jako adekwatny skutek<sup>22</sup>. Wcielony Bóg w sposób sobie właściwy posiada doskonałość łaski w sobie samym *jako człowieku*, właśnie dlatego, że Jego człowieczeństwo jest człowieczeństwem Boga. Z kolei tą łaską może się On dzielić z nami jako głowa Kościoła. W tym miejscu powracamy do soteriologicznej zasady Atanazego, z którą Tomasz z Akwinu był zaznajomiony. Spośród wszystkich ludzi jedynie Chrystus jest pośrednikiem zbawienia, ponieważ jedynie Chrystus jest prawdziwie Bogiem. Ponieważ Bóg zjednoczył się z naszą ludzką naturą w Chrystusie, mamy zapewnioną możliwość zjednoczenia się z Bogiem przez łaskę<sup>23</sup>.

Druga kwestia dotyczy relacji między łaską habitualną Chrystusa a zadośćuczynieniem, które dokonuje się na mocy posłusznego cierpienia Chrystusa aż do śmierci przez ukrzyżowanie. Kiedy Akwinata rozważa zasady zadośćuczynienia (*satisfactio*) w artykule 2 zagadnienia 48 w trzeciej części *Summy*, interesujące jest to, że interpretuje on nauczanie Anzelma z *Cur Deus homo* w świetle tajemnicy łaski Głowy. Akwinata podaje trzy powody, dla których męka Chrystusa wysłużyła nam zbawienie: po pierwsze, ze względu na pełnię miłości, dzięki której jest On posłuszny Ojcu dla nas; po drugie, ze względu na nieskończoną godność osoby, która cierpi; i po trzecie, ze względu na intensywność Jego cierpienia. Niektórzy komentatorzy podkreślają drugą z tych przyczyn jako zasadniczą przyczynę naszego zbawienia. Zasługi Chrystusa w miłości i posłuszeństwie są nieskończone w rodzaju, gdyż jest On Bogiem<sup>24</sup>. Inni komentatorzy podkreślają pierwszy powód – habitualna łaska miłości Chrystusa jest formalną zasadą naszego zbawienia<sup>25</sup>.

Wyważona interpretacja powinna kłaść nacisk na obie zasady, ale w określonej kolejności<sup>26</sup>. Syn Boży ukrzyżowany działa „formalnie” lub istotnie jako

<sup>22</sup> Zob. ST III, q. 2, a. 10; q. 6, a. 6; q. 7, a. 13.

<sup>23</sup> Zob. SCG IV, rozdz. 54.

<sup>24</sup> Zob. np. R. Garrigou-Lagrange, *Christ the Savior: A Commentary on the Third Part of St. Thomas' Theological Summa*, tłum. B. Rose, London 1957, s. 577–588; J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique: Complément de l'Univers à la Trinité*, Fribourg–Paris 1991, s. 363–366, 511–512, 547–548. Jednakże zarówno Garrigou-Lagrange, jak i Nicolas podtrzymują tradycyjny tomistyczny pogląd, że habitualna łaska uświęcająca w ludzkiej duszy Chrystusa wynika w sposób konieczny z tajemnicy unii hipostatycznej.

<sup>25</sup> Zob. np. J.-P. Torrell, *Le Verbe Incarné*, t. 2, Paris 2002, dodatek 2, s. 396–409.

<sup>26</sup> Zob. w tym względzie wyważoną analizę: D. Bañez, *Tertia partis divi Thomae Aquinatis commentaria*, q. 1, a. 2, no. 16–27, [w:] *Comentarios inéditos a la tercera parte de Santo Tomás*, t. 1: *De Verbo incarnato*, Salamanca 1951.

pośrednik naszego zbawienia jako człowiek, na mocy swego ludzkiego posłuszeństwa i miłości, którymi „zastępuje” nasze uczynki łaski i nieposłuszeństwa. Właśnie dlatego, że tak jest, musimy powiedzieć, że łaska habitualna Chrystusa (a zwłaszcza Jego czyny miłosierdzia lub miłości) jest formalną zasadą, dzięki której On jako człowiek dokonuje powszechnego zadośćuczynienia za wszystkie grzechy rodzaju ludzkiego. Jednakże to ludzkie działanie jest zakorzenione w *osobie*, która działa i której godność jest nieskończona, ponieważ tą osobą jest Bóg-Słowo. Zasada ta nie jest formalna, lecz fundamentalna, czyli hipostatyczna. Zasadniczo podmiotem, który działa po ludzku, aby nas zbawić, jest Bóg, a zatem Jego działania i cierpienia mają misteryjną, nieskończoną wartość lub godność<sup>27</sup>.

Tomasz z Akwinu czasami ujmuje tę tajemnicę w kategoriach *virtus divinitatis* Chrystusa. Ponieważ Chrystus jest Panem, Jego ludzka ofiara z samego siebie jest wyjątkowa jako ofiara zadośćuczynienia za ludzki grzech. Chrystus *jako wcielony Pan* ma *moc* przekazywania owoców swojej męki wszystkim istotom ludzkim<sup>28</sup>. Zauważamy tutaj to, co Akwinata nazywa *skutecznym* wymiarem zbawczego pośrednictwa Chrystusa<sup>29</sup>. Chrystus jako człowiek jest w stanie skutecznie przekazywać wszystkim członkom mistycznego Ciała, czyli Kościoła, łaskę, dzięki której mogą oni upodabniać się stopniowo od wewnątrz do Jego misterium paschalnego. Czyni to oczywiście przede wszystkim jako Bóg i sprawca łaski, z Ojcem i Duchem Świętym. Czyni to jednak także poprzez fakt bycia człowiekiem, ponieważ święte człowieczeństwo Słowa jest narzędziem Jego Bóstwa. Pan pragnie w swoim ludzkim rozumie i woli udzielać światu łaski jako Bóg, zgodnie ze swoją świętą wolą, w której uczestniczy z Ojcem i Duchem Świętym.

Nasuwają się tutaj dwa istotne dla nas wnioski, wynikające z tego ostatniego punktu. Po pierwsze, każde dzieło łaski, które ma miejsce w historii zbawienia i które pochodzi od Trójcy Świętej, jest również dziełem człowieka Jezusa. Kiedy Duch Święty udziela łaski przed Wcieleniem, łaska ta jest udzielana

<sup>27</sup> Por. ST III, q. 48, a. 2, zarzut 3, ad 3: „Chrystus bowiem nie był umęczony w swym Bóstwie, lecz w swym ciele [...]. [Jednakże] Należy szacunek trzeba okazywać ciału Chrystusowemu, biorąc pod uwagę nie tylko cielesność jego natury, lecz także Osobę, która to ciało przyjęła. Było ono ciałem Boga, posiada więc godność nieskończenie wielką”.

<sup>28</sup> Zob. ST III, q. 49, a. 1, ad 2: „Passio Christi, licet sit corporalis, sortitur tamen quondam spiritualem virtutem ex divinitate, cuius caro ei unita est instrumentum. Secundum quam quidem virtutem passio Christi est causa remissionis peccatorum”. Łaciński tekst pochodzi z *Summa Theologiae*, Torino 1988. Zob. także ST III, q. 48, a. 6, ad 2; oraz q. 56, a. 1, ad 3.

<sup>29</sup> Zob. ST III, q. 48, a. 6.

ze względu na zasługi Chrystusa ukrzyżowanego<sup>30</sup>. Natomiast po Wcieleniu łaska jest udzielana przez Ducha Świętego (według Akwinaty) poprzez ludzki umysł i serce Wcielonego Pana<sup>31</sup>. Po drugie, teoria *virtus divinitatis* oferuje przynajmniej jeden głęboko sensowny sposób odpowiedzi na słynny zarzut Gottholda Lessinga: jak przygodne jednostkowe życie jednej postaci w historii (do której nie mamy empirycznego dostępu) może być podstawą uniwersalnej nauki wyjaśniającej wiedzę i moralne postępowanie, która dotyczy całego rodzaju ludzkiego?<sup>32</sup> Otóż jest to możliwe, ponieważ tą osobą jest sam Bóg, który jest transcendentną, uniwersalną przyczyną całej rzeczywistości i który *boską mocą, która w nim mieszka*, jest w stanie nie tylko wysłużyć zbawienie dla całego rodzaju ludzkiego, *ale także skutecznie przekazać łaskę zbawienia wszystkim, nie tylko na mocy swojej boskości, ale także na mocy swojego złączonego z nią człowieczeństwa*<sup>33</sup>.

## Religijne dyspozycje osoby ludzkiej

W jaki sposób łaska właściwa Chrystusowi jako Głowie Kościoła dociera do niechrześcijan? W drugiej części tego artykułu chciałbym zwrócić uwagę na niektóre zasady proponowane przez Tomasza z Akwinu.

A. *Wiara niewyraźna*. Akwinata jest w pełni świadomy problemu zbawienia osób nieochrzczonych. Jego teologia nieochrzczonych Żydów Starego Testamentu posłużyć może jako podstawowy dowód jego przekonania, że niechrześcijanie

<sup>30</sup> Zob. ST II-II, q. 2, a. 7; ST III, q. 26, a. 1, ad 2; q. 61, a. 3.

<sup>31</sup> Zob. ST III, q. 22, a. 5; q. 26, a. 1–2.

<sup>32</sup> G.E. Lessing, *On the Proof of the Spirit and of Power*, [w:] *Lessing's Theological Writings*, tłum. H. Chadwick (ed.), Stanford, CA 1957, s. 53–54: „Jeśli nie można wykazać żadnej prawdy historycznej, to niczego nie można wykazać za pomocą prawd historycznych. To znaczy: *akcydentalne* [tzn. przygodne] *prawdy historii nigdy nie mogą stać się dowodem koniecznych prawd rozumu*. [...] Mówi się, że «na gruncie historycznym trzeba uznać o Chrystusie, że wskrzeszał umarłych, że sam powstał z martwych, sam powiedział, że Bóg ma Syna tej samej natury co Bóg sam i że On jest tym Synem». Byłoby wspaniale, gdyby nie to, że historycznie pewne jest najwyżej to, iż Chrystus tak stwierdził. Gdybyś naciskał na mnie jeszcze mocniej i powiedział: «O tak! jest to więcej niż historycznie pewne. Jest to bowiem stwierdzone przez natchnionych historyków, którzy nie mogą się mylić». Ale, niestety, to również jest tylko historycznie pewne, że ci historycy byli natchnieni i nie mogli się mylić. W tym tkwi problem, jak szeroki i brzydki rów, którego nie mogę przeskoczyć, choć często i gorliwie próbowałem” (tłum. pol. WPT).

<sup>33</sup> Zob. argumentację na ten temat w ST III, q. 48, a. 6 i q. 56, a.1, ad 3.



mogą być zbawieni i że ich zbawienie na różne sposoby kieruje ich ku tajemnicy Chrystusa<sup>34</sup>. Centralną rolę odgrywa tu pojęcie *wiary niewyraźnej*. Uczestnicy starego przymierza Izraela sprzed czasów Chrystusa, którzy wierzyli w Boga Izraela wiarą nadprzyrodzoną, byli zorientowani *implicite* na misterium Pana Wcielonego jako kulminacyjnego dzieła Boga Izraela w historii<sup>35</sup>. Akwinata rozszerza ten sam tok myślenia na „świętych pogan” wymienionych w Hbr 11, którzy są podani jako przykłady wiary z dawnych czasów: Abła, Henocha, Noego i Rahab<sup>36</sup>. Co ciekawe, Hbr 11,6 stwierdza, że „Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu. Przystępujący bowiem do Boga musi uwierzyć, że [Bóg] jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają” (BT). Zbawienie przychodzi tylko dzięki nadprzyrodzonej wierze, ale ta nadprzyrodzona wiara, zauważa Akwinata, może być obecna w tych, którzy wierzą, że Bóg istnieje i oczekują dobra od Jego powszechnej opatrności<sup>37</sup>. Widzimy wyraźne powiązanie z tym, co Tomasz z Akwinu twierdził o *praeambula fidei*: istnieją podstawowe prawdy wiary, które mogą być również w inny sposób uchwycone przez naturalny rozum<sup>38</sup>. Wiedza o istnieniu jakiejś jednostkowej, transcendentnej przyczyny rzeczywistości oraz o istnieniu jakiejś uniwersalnej opatrności nie jest czymś całkowicie niedostępnym dla człowieka<sup>39</sup>. Akwinata uważa, że naturalna wiedza o Bogu jest dostępna wszystkim ludziom w sposób niedoskonały<sup>40</sup>. Uważa on nawet, że wiedza ta jest dostępna dzieciom, które osiągają wiek rozumu, i że łaska jest oferowana dzieciom, które są świadome Boga nawet bez sakramentalnego chrztu – łaska, której mogą się oprzeć lub odmówić, jak również ją przyjąć<sup>41</sup>. W niedoskonałej percepcji religijnej człowieka i poprzez nią *mogą* więc działać zaczątkowe oznaki nadprzyrodzonej wiary. Znajdujemy taką niewyraźną wiarę przynajmniej u niektórych niechrześcijan.

<sup>34</sup> Zob. ST I-II, q. 100, a. 12; q. 102, a. 2.

<sup>35</sup> Zob. ST II-II, q. 2, a. 7–8.

<sup>36</sup> Zob. Thomas Aquinas, *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura Commentary on the Epistle to the Hebrews*, tłum. F.R. Larcher, oprac. J. Kenny, <https://isidore.co/aquinas/SSHebrews.htm> [dostęp: 23.12.2022] (dalej: *Super Heb.*), nr 11, 1.2.

<sup>37</sup> Zob. *Super Heb.* 576.

<sup>38</sup> Por. *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 1; pol. tłum. zob. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga: wydanie łacińsko-polskie*, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Kraków 2005.

<sup>39</sup> Zob. SCG III, rozdz. 94 (*Summa contra gentiles III*, t. 1–2, tłum. V.J. Burke, Garden City, NY 1956).

<sup>40</sup> Zob. SCG III, rozdz. 38 (tłum. V.J. Burke, dz. cyt.).

<sup>41</sup> Zob. ST I-II, q. 89, a. 6: zastosowana terminologia zdecydowanie sugeruje, że Akwinata ma na myśli ludzi urodzonych w grzechu pierworodnym i nieochrzczonych, którzy mają możliwość otrzymania łaski usprawiedliwienia, gdy osiągną wiek rozumu.

Akwinata podaje kilka przykładów tej idei w swoich pismach. Jeden z nich odnosi się do jego sposobu traktowania Mędrców wspomnianych w Ewangelii Mateusza 2,1–12. W swoim komentarzu do *Ewangelii Mateusza* Akwinata twierdzi, że ci pogańscy mędrcy w rzeczywistości posiadali „gorliwość wiary”, a kiedy odnaleźli Chrystusa, oddali Mu należną cześć, zapowiadając w ten sposób narody pogańskie, które ostatecznie zostaną przyjęte przez Boga do nowego przymierza łaski<sup>42</sup>.

Drugi przykład odnosi się do Sybilli, rzekomych rzymskich prorocत्व o narodzinach Chrystusa, które w wiekach średnich powszechnie uznawano za autentyczne. Uderzające w podejściu Akwinaty do tego zagadnienia jest to, że chociaż wydaje się on preferować teorię prorockiego natchnienia w celu wytłumaczenia prorocत्व Sybilli, to jednak nie odróżnia jej radykalnie od przedchrześcijańskich tradycji religijnych, w których nie było autentycznego objawienia. W rzeczywistości Akwinata sugeruje, że o ile ludy pogańskie przewidywały, że Bóg będzie interweniował w jakiś sposób dla ich przyszłej korzyści poprzez wyznaczonego pośrednika, to w tej niewyraźnej i niejasnej ludzkiej nadziei religijnej mógł istnieć głębszy instynkt łaski działającej w sposób ukryty przed zwykłym ludzkim wzrokiem.

Wielu spośród pogan otrzymało objawienie o Chrystusie, o czym świadczą ich zapowiedzi. I tak: Job wyraża się (Hiob 19,25): „Wiem, że Zbawiciel mój żyje”. Zdaniem Augustyna (*Contra Faust.* 3.15), także Sybilla niejedno przepowiedziała o Chrystusie. Również w *Dziejach Rzymian* czytamy, że za panowania Konstantyna Augusta i jego matki, Ireny, znaleziono jakiś grób, a w nim leżący człowiek miał na piersi złotą blaszkę z napisem: „Chrystus narodzi się z Dziewicy, a ja wierzę Weń. O Słońce, zobaczysz mnie znów, za panowania Ireny i Konstantyna”. Jeśli zaś niektórzy z nich dostąpili zbawienia bez otrzymania objawienia, to dostąpili go nie bez wiary w Pośrednika; i choć nie mieli wyraźnej wiary, mieli przecież wiarę domyślną, wierząc w Opatrzność, że Bóg ratuje ludzi sposobami sobie właściwymi, i że duch Święty objawiłby niektórym, prawdę szukającym, stosownie do wypowiedzi Joba (Hiob 35,11): „który uczy nas więcej niż bydłęta ziemskie”<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Zob. *In Matt*, II, l. 2 i 3, nr 176–204, *S. Thomae Aquinatis Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, R. Cai (ed.), Torino 1951. Numery paragrafów we wszystkich odniesieniach do Tomaszowych *Lectura super Matthaeum* pochodzą z tego wydania; tekst polski zob. T. Gałuszka, *Tomasza z Akwinu Lectura super Matheum cap I–II. Studium historyczno-krytyczne i edycja tekstu*, Kraków 2011.

<sup>43</sup> ST II-II, q. 2, a. 7, ad 3.

Trzeci przykład odnosi się do Korneliusza, rzymskiego setnika (Dz 10,1-2), który wyznał wiarę w Chrystusa, zanim został ochrzczony przez apostołów. W artykule 4 zagadnienia 69 w trzeciej części *Summy* Tomasz z Akwinu rozważa kwestię, czy chrzest jest konieczny do zbawienia, i w części *Videtur quod* w drugiej tezie przeciwnej podaje spostrzeżenie, że łaska i cnoty wlane zostały przekazane przez Boga Korneliuszowi przed jego chrztem. Jego odpowiedź brzmi:

można przed chrztem otrzymać odpuszczenie grzechów, o ile się ma pragnienie chrztu wyraźne lub domyślne. Jednakowoż rzeczywiste przyjęcie chrztu daje pełniejsze odpuszczenie, mianowicie uwolnienie od całej kary. Tak właśnie Korneliusz i wszyscy doń podobni otrzymują łaskę i cnoty na skutek wiary w Chrystusa i pragnienie wyraźne lub domyślne chrztu. A potem przy chrzcie otrzymują większy przydział łaski i cnót.

Zauważmy, że refleksja ta nie ma perspektywy czasowej. Akwinata najwyraźniej uważa, że tego rodzaju dynamika działa jako przywilej ekonomii Bożej po przyjściu Chrystusa. Istnieją osoby nieochrzczone, pociągnięte do Chrystusa w sposób niedoskonały, ale prawdziwy, które są w sposób domyślny ożywione nadprzyrodzoną łaską wiary, nadziei i miłości, jak również cnotami wlanymi.

B. *Naturalne skłonności religijne*. Nie znaczy to, że religijność człowieka jest dla Akwinaty czymś nadprzyrodzonym jako takim. Traktuje on raczej cnotę religijności jako potencjalną część cnoty sprawiedliwości, a więc jako coś przynależnego do ludzkiej natury<sup>44</sup>. Co więcej, nasza ludzka natura jest upadła i podlega zarówno wadom, jak i cnotom. W związku z tym do wszelkich teologicznych rozważań na temat religii niechrześcijańskiej należy podchodzić ostrożnie.

Z jednej strony jest oczywiste, że istnieją podstawowe, naturalne skłonności ludzkiego intelektu i woli ku Bogu jako pierwszej prawdzie i przyczynie rzeczywistości oraz jako najwyższemu dobru<sup>45</sup>. Intelekt ludzki jest tak skonstruowany, że może w sposób naturalny pragnąć poznania pierwotnej przyczyny wszystkiego, co jest, a wola ludzka jest podobnie stworzona do miłości powszechnego dobra, jakim jest Bóg<sup>46</sup>. Skłonność do naturalnego poznania i miłość do Stwórcy są więc ukrytymi zdolnościami osoby ludzkiej<sup>47</sup>. Nie za-

<sup>44</sup> Zob. ST II-II, q. 81, a. 5.

<sup>45</sup> Zob. ST I-II, q. 94, a. 2.

<sup>46</sup> Zob. ST I, q. 12, a. 1.

<sup>47</sup> Zob. SCG III, rozdz. 37; ST I-II, q. 109, a. 3.

niknęły one w wyniku grzechu pierworodnego, choć według Akwinaty uległy osłabieniu<sup>48</sup>. Po upadku trudno jest ludziom dojść do właściwego poznania Boga za pomocą niewspomagane go naturalnego rozumu, a jeśli już to się udaje, to tylko nielicznym i po długim czasie, a działanie to jest obciążone błędem<sup>49</sup>. Co bardziej przejmujące, Akwinata stwierdza bez ogródek, że upadły człowiek nie może kochać Boga ponad wszystko w sposób naturalny, własnymi siłami, choć byłoby to możliwe przed grzechem pierworodnym. Aby zapewnić autentyczną miłość Boga (a zatem autentyczny kult Boga) w upadłym świecie, potrzebne jest uzdrawiające działanie łaski<sup>50</sup>. Tomasz uważa, że twierdzenie przeciwne jest jawnie pelagiańskie, ponieważ sugerowałoby, że upadły człowiek może przestrzegać Dekalogu własnymi siłami, bez uzdrawiającego działania łaski<sup>51</sup>.

Natura ludzka jest więc zraniona przez ignorancję i złą wolę (egoizm) względem Boga; uznanie tego faktu widzimy u świętego Tomasza, gdy omawia on wady, które trapią ludzką religię: przesady, bałwochwalstwo i obojętność religijną<sup>52</sup>. Istota ludzka znajduje się w stanie granicznym: będąc z natury istotą religijną, nie jest w stanie wyleczyć się z trudności, które okaleczają lub osłabiają jej najlepsze skłonności i dyspozycje religijne. Jeśli więc istnieje w człowieku prawdziwy fundament religijny, z którego lub w którym może działać łaska, to czyni to w człowieczeństwie rozdartym na wiele sposobów przez błąd i kompromis moralny, które stanowią element składowy religii niechrześcijańskich.

Akwinata podaje konkretne przykłady. Mówi o ofierze jako o praktyce, która odnosi się do prawa naturalnego jako wymiaru sprawiedliwości i zadośćuczynienia za ludzki grzech<sup>53</sup>. Jednakże, gdy w traktacie o religii mówi o przykładach działań religijnych jako „naturalnych”, podaje przykład ofiary z ludzi praktykowanej wśród starożytnych Rzymian!<sup>54</sup> Przykład ten nie jest w zamiarze ironiczny. Ma on w przejmujący sposób zilustrować, że choć religia jest naturalna dla człowieka, nie wszystkie akty religijne muszą wypływać z działania miłości w osobie ludzkiej i mogą być skażone przesądem lub błędem. Podobnie Akwinata potrafi rozpoznać dobre dążenia obecne pośród błędnych doktryn religijnych innych religii. W drugim rozdziale *Summy contra gentiles* poświęca on wiele miejsca na argumentowanie, że teoria reinkarnacji jest metafizycznie

<sup>48</sup> Zob. ST I-II, q. 85, a. 1–3.

<sup>49</sup> Zob. ST I, q. 1, a. 1.

<sup>50</sup> Zob. ST I-II, q. 109, a. 3.

<sup>51</sup> Zob. ST I-II, q. 109, a. 4–5.

<sup>52</sup> Zob. ST II-II, q. 92–95.

<sup>53</sup> Zob. ST II-II, q. 85, a. 1.

<sup>54</sup> Zob. ST II-II, q. 82, a. 1. Por. także q. 81, a. 1.

niespójna i nieracjonalna<sup>55</sup>. Zauważa jednak również, że teoria ta, o której wie, że była powszechna w religii przedchrześcijańskiej, ukazuje pośrednio głęboką prawdę – potrzebę ponownego połączenia duszy i ciała. Reinkarnacja nie jest jedynie teorią ludzkiej eschatologii, ale przez swój nacisk na odpowiednie pojednanie oddzielonej duszy z ciałem fizycznym wskazuje negatywnie i niebezpośrednio na prawdę o zmartwychwstaniu<sup>56</sup>. Tylko wtedy, gdy ta ostatnia tajemnica zostanie objawiona, będzie można odpowiednio rozeznaczyć prawdę i błąd przedchrześcijańskiej teorii.

C. *Sakramenty prawa naturalnego*. Na koniec należy powiedzieć kilka słów o sakramentach prawa naturalnego. Akwinata odróżnia sakramenty Starego Prawa od sakramentów Nowego. Obrzędy Tory są ustanowione z boskiej inspiracji, ale nie przekazują łaski *ex opere operato*<sup>57</sup>. Są one raczej znakami lub wyrazami nadprzyrodzonej wiary wyznawanej przez starożytnych hebrajskich wyznawców i oznaczają rzeczywistość, która ma nadejść: jedyną w swoim rodzaju odkupieńczą ofiarę Chrystusa<sup>58</sup>. Natomiast sakramenty Nowego Prawa oznaczają misterium Chrystusa, ale także urzeczywistniają to, co oznaczają jako instrumentalne przyczyny łaski<sup>59</sup>. Przekazują one skutecznie łaskę Głowy właściwą Chrystusowi (lub On sam przekazuje swoją łaskę przez nie) wszystkim, którzy przyjmują je z prawdziwą dobrą wolą.

<sup>55</sup> Zob. SCG II, rozdz. 83 (*Summa contra gentiles: prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007). Zob. także ST I, q. 90, a. 4.

<sup>56</sup> Zob. *Super I Cor.* 15, l. 2: „Jeśli zaprzecza się zmartwychwstaniu ciała, to nie jest łatwo, ba, trudno utrzymać pogląd o nieśmiertelności duszy. Jest bowiem jasne, że dusza jest w sposób naturalny złączona z ciałem i odchodzi od niego wbrew swej naturze i *per accidens*. Stąd dusza pozbawiona ciała jest niedoskonała, dopóki pozostaje bez ciała. Nie jest jednak możliwe, by to, co naturalne i *per se*, było skończone i niejako niczym, a to, co sprzeczne z naturą i *per accidens*, było nieskończone, skoro dusza trwa bez ciała. I tak platonicy, zakładając nieśmiertelność, zakładali ponowne wcielenie, choć jest to stwierdzenie hereetyckie. Dlatego, jeśli umarli nie zmartwychwstaną, będziemy mieć pewność tylko co do tego życia. Innymi słowami, albowiem jest jasne, że człowiek z natury pragnie własnego zbawienia; lecz dusza, ponieważ jest częścią ciała człowieka, nie jest całym człowiekiem, a moja dusza to nie ja; stąd, chociaż dusza uzyskuje zbawienie w innym życiu, to jednak nie ja ani żaden człowiek. Ponadto skoro człowiek z natury pragnie zbawienia nawet ciała, naturalne pragnienie zostałoby zniweczone” (tłum. pol. WPT na podstawie: niepublikowany rękopis, tłum. D. Keating; Thomae Aquinatis, *In Omnes D. Pauli Apostoli Epistolas Commentaria*, t. 1–2, Torino 1929, nr 924).

<sup>57</sup> Zob. ST III, q. 62, a. 6.

<sup>58</sup> Zob. ST I-II, q. 101, a. 2.

<sup>59</sup> Zob. ST III, q. 62, a. 1–5.

Akwinata musi jednak wprowadzić trzecią kategorię: sakramenty prawa naturalnego<sup>60</sup>. Dlaczego? W istocie kategoria ta jest konieczna przede wszystkim po to, by mówić o religii patriarchów, jak również o religii wspomnianych wyżej „świętych pogan”: Abła, Noego i innych, którzy przestrzegają obrzędów religijnych, choć poza przymierzem, i czynią to w sposób miły Bogu.

Tomasz z Akwinu uważa, że jednocześnie są one czymś zarówno niepodobnym, jak i podobnym do starożytnych obrzędów Starego Prawa. Są do nich niepodobne, ponieważ nie zostały ustanowione przez Boga i nie niosą w sobie żadnej gwarancji relacji z Bogiem. Są one raczej wytworem naturalnej kultury ludzkiej. Naturalne jest przecież bycie religijnym, a więc człowiek wytwarza różnego rodzaju zewnętrzne obrzędy. Nawet więc w przypadkach, w których może działać łaska, dane obrzędy są kwestią konwencji i stworzone zostały przez człowieka. Jednakże, chociaż takie sakramenty nie są w żaden sposób sprawcami łaski, to jednak mogą być *zewnętrznymi wyrazami wewnętrznego działania łaski* w osobie ludzkiej<sup>61</sup>. *Mogą* one być znakami lub wskaźnikami łaski Bożej obecnej w świecie, która działa w ludzkich skłonnościach i poprzez nie, oczyszczając je i wywyższając. Święty Tomasz wyraźnie wspomina o możliwości działania miłosierdzia w czynnościach religijnych osób niezwiązanych widzialnym przymierzem, które ofiarowały swoje życie Bogu w autentycznym kulcie<sup>62</sup>. Ma on zapewne na myśli osoby takie jak Abel, o którym wspomina Kanon Rzymski.

Akwinata wyraźnie uważa, że wszelka łaska jest ukierunkowana eklezjologicznie. Widać to zdecydowanie w jego rozważaniach na temat skutków łaski Eucharystii. Mówi on, że ofiara eucharystyczna ostatecznie urzeczywistnia mistyczne ciało Chrystusa, Kościół, jako swoje *res tantum*, czyli najbardziej

<sup>60</sup> Por. Sent. IV, d. 1, q. 2, a. 6, qc. 3, corp. (zob. Thomas Aquinas, *Commentary on Sentences*, <https://aquinas.cc/la/en/~Sent.IV.D1.Q2.A6.qa2.Rep3> [dostęp: 23.12.2022]); ST I-II, q. 103, a. 1.

<sup>61</sup> Zob. Sent. IV d. 1, q. 2, a. 6, qc. 3, corp.: „illa sacramenta legis naturae non erant ex praecepto divino obligantia, sed ex voto celebrabantur, secundum quod unicuique dictabat sua mens, ut fides suam aliis exteriori signo profiteretur ad honorem Dei, *secundum quod habitus caritas inclinabat ad exteriores actus; et sic dicimus de caritate, quod sufficit motus interior*; quando autem tempus habet operandi, requiruntur etiam exteriores actus. Ita etiam quantum ad adultos in lege naturae sufficiebat sola fides, cum etiam modo sufficiat ei qui non ex contemptu sacramenta dimittit; sed ipsa fides, quando tempus habebatur, instigabat ut se aliquibus signis exterioribus demonstraret” (podkreślenie dodane; wydanie parmeńskie z 1856 roku, znalezione na stronie <http://corpusthomicum.org>).

<sup>62</sup> Zob. ST I-II, q. 103, a. 1, zarzut 1, odp. i ad 1.

wewnętrzny cel<sup>63</sup>. W ten sposób każdy, kto otrzymuje jakąkolwiek łaskę, jest domyślnie ukierunkowany na Eucharystię jako jedyną zbawczą ofiarę Chrystusa, obecną w sercu Kościoła i jego komunię. Całe zbawienie dokonuje się w Kościele lub jest ukierunkowane na widzialne członkostwo w nim, także w jego komunii sakramentalnej<sup>64</sup>.

## Łaska i usprawiedliwienie poza widzialnym Kościołem katolickim

Refleksje, które podjęliśmy do tej pory, starały się utrzymać w harmonii dwie podstawowe nauki Kościoła katolickiego. Po pierwsze, Chrystus jest jedynym powszechnym pośrednikiem zbawienia, Tym, który umarł za wszystkich ludzi. Po drugie, w jakiś tajemniczy sposób wszystkim oferowana jest realna możliwość uczestnictwa w odkupieńczej ekonomii zbawienia. Łaska Chrystusa może zwracać się do natury ludzkiej w jej naturalnym wymiarze religijnym. Jednakże dzieło łaski jest tylko zawsze w sposób domyślny eklezjologiczne i powoduje, że jego uczestnicy zmierzają, w sposób choćby pośredni czy niewyraźny, ku włączeniu w jedno mistyczne ciało Chrystusa, Kościół katolicki.

W tym miejscu trzeba też zaznaczyć, że to uczestnictwo w Chrystusie tych, którzy są niekatolikami lub niechrześcijanami, odbywa się tylko pod pewnymi warunkami. Dlatego należy je widzieć w odniesieniu do różnych istotnych zastrzeżeń teologicznych.

A. *Działająca łaska skuteczna i współdziałająca łaska usprawiedliwiająca*. To rozróżnienie ma swoje początki w późnych dziełach św. Augustyna, który wprowadził je w odpowiedzi na kontrowersje pelagiańskie<sup>65</sup>. Augustyn starał się podkreślić jednoznacznie Pawłowe nauczanie Nowego Testamentu, że łaska działa w człowieku przed nawróceniem i jako warunek wstępny możliwości nawrócenia. Co więcej, to początkowe dzieło „działającej” łaski, które poprzedza wszelkie ludzkie wysiłki czy zasługi, jest ukierunkowane na usprawiedliwienie człowieka, późniejszy skutek łaski, który z kolei pozwala na aktywne współ-

<sup>63</sup> Zob. ST III, q. 73, a. 3. Zob. na ten temat: G. Emery, *The Ecclesial Fruit of the Eucharist*, „Nova et Vetera” English Edition 2/1 (2004), s. 43–60.

<sup>64</sup> Por. opracowanie tego tematu w: C. Journet, *L'Église du Verbe incarné*, t. 4: *Essai de théologie de l'histoire du salut*, Paris 2004.

<sup>65</sup> Zob. np. Augustyn, *O łasce i wolnej woli*, rozdz. 33 (St. Augustine, *On Grace and Free Will*, tłum. P. Holmes i R. Wallis, [b.m.w.] 2014, [za:] *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 5, P. Schaff (ed.), Buffalo, NY 1887.

działanie człowieka z Bogiem. Takie współdziałanie jest samo w sobie darem, a zatem należy przyjąć kolejny skutek łaski, który wynika z usprawiedliwienia, taki, który jest „współdziałający” w swoim rodzaju. Łaska działająca, która jest uprzedzająca (przed usprawiedliwieniem), prowadzi odbiorcę do usprawiedliwienia i do łaski współdziałającej, do procesu uświęcenia, który jest późniejszy od usprawiedliwienia.

To rozróżnienie między działającymi i współdziałającymi skutkami łaski było powszechne w średniowiecznej i wczesnonowożytnej teologii katolickiej. Akwinata stosuje je w sposób znaczący, aby zasugerować powszechność *łaski działającej*, ponieważ wszystkim ludziom może być zaoferowany udział w tajemnicy odkupienia<sup>66</sup>. Nie trzeba jednak z tego wnioskować, że działająca pomoc łaski musi koniecznie prowadzić do usprawiedliwienia, uświęcenia i zbawienia wszystkich. Wręcz przeciwnie, jak to wyraźnie podkreśla Akwinata, działająca łaska może być odrzucona i rzeczywiście bywa odrzucana przez większość czasu<sup>67</sup>. Taki opór wobec łaski potęguje winę przyjmującego. W konsekwencji, choć może być tak, że wielu jest powołanych, nie wynika z tego, że wielu lub wszyscy są usprawiedliwieni lub „obdarzeni chwałą” (Mt 22,14; Rz 8,30). Takie spojrzenie na łaskę podkreśla zarówno realność powszechnej oferty zbawienia, jak i realną groźbę (i, jak się wydaje, również rzeczywistość) wiecznego zatracenia. Takie było powszechnie przekazywane nauczanie we współczesnej teologii rzymskokatolickiej przed Soborem Watykańskim II<sup>68</sup>.

Niemniej wpływowe teorie dotyczące teologii łaski, które pojawiły się w połowie XX wieku, starały się na nowo spojrzeć na ten temat bez bezpośredniego odniesienia do augustiańskiego paradygmatu, który dominował w tradycyjnej teologii zachodniej: uprzedzającej łaski działającej, usprawiedliwienia i następującej po niej współdziałającej łaski uświęcającej. Nie lekceważąc ważnych pytań postawionych przez Henriego de Lubaca dotyczących naturalnego pragnienia Boga oraz późniejszego ponownego rozpatrzenia jego hipotezy przez Karla Rahnera w jego teologii „nadprzyrodzonego egzystencjału”, należy stwierdzić, że obie te teologie oraz ich badacze i krytycy odeszli od bezpośredniego rozważania tematu łaski działającej i współdziałającej<sup>69</sup>. W rezultacie klasyczny augustiań-

<sup>66</sup> Zob. ST I-II, q. 111, a. 2–3.

<sup>67</sup> Na temat oporu wobec łaski zob. zwłaszcza SCG III, rozdz. 161–162 (tłum. V.J. Burke, dz. cyt.); *Super Ioan.* 15, lec. 5 (wyd. Marietti, nr 2055, pol. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002).

<sup>68</sup> Zob. przedstawienie tego poglądu przez Charlesa Journeta, np. C. Journet, *The Meaning of Grace*, tłum. A.V. Littledale, New York 1997.

<sup>69</sup> Por. H. de Lubac, *Surnaturel: études historiques*, Paris 1946; K. Rahner, *Nature and Grace*, [w:] K. Rahner, *Theological Investigations*, t. 4, tłum. K. Smyth, London 1966, s. 165–188.



ski sposób analizowania działania Boga w historii, który ma wyraźne biblijne pochodzenie, został w dużej mierze przytłumiony. Skutek jest następujący: gdy stwierdza się, że łaska działa powszechnie w całej ludzkości, często zakłada się (na podstawie tego, co w rzeczywistości jest dyskusyjną interpretacją Rahnera), że ta łaska musi skutkować usprawiedliwieniem i zbawieniem danej osoby lub wspólnoty. Skutki łaski są ujmowane w kategoriach raczej jednoznacznych, praktycznie ahistorycznych. W związku z tym afirmacja powszechnej oferty łaski często mylona jest z niejasnym, domyślnym założeniem uniwersalizmu soteriologicznego. Bywa i odwrotnie: jeśli stwierdza się, że mogą istnieć osoby, które nie są zbawione, albo że poszczególne niekatolickie lub niechrześcijańskie wspólnoty religijne są w obiektywnie gorszej sytuacji w stosunku do tych, którzy znają Chrystusa i przyjmują sakramenty, to Bóg nie oferuje tym, którzy są poza Kościołem katolickim, żadnej autentycznej możliwości zbawienia. Gdy nie ma już wystarczającego rozróżnienia analogicznie różnych skutków łaski i ekonomicznego uporządkowania między nimi, pojawia się dialektyka między jansenizmem a powszechnym zbawieniem. Wynika to prawie koniecznie z *braku* w najnowszej teologii katolickiej użytecznego zastosowania rozróżnienia między łaską działającą a współdziałającą, czy też rozróżnienia między łaską, która jest ofiarowana przed usprawiedliwieniem, a tą, która jest ofiarowana po nim.

B. *Usprawiedliwienie przez nadzieję, miłość i pokutę za grzech ciężki*. Rozważania nad zagadnieniem odrębnych skutków łaski mają bezpośrednie przełożenie na drugie zagadnienie: naturę usprawiedliwienia i potrzebę skutecznego żalu za grzech ciężki jako warunku możliwości zbawienia.

Jak wiemy, tradycyjna katolicka teologia usprawiedliwienia kładzie nacisk na ontologiczny wymóg nie tylko nadprzyrodzonej wiary (która oddziałuje na ludzki umysł), ale także nadprzyrodzonej nadziei i miłości, cnót wcielonych, które przemieniają ludzką wolę lub serce<sup>70</sup>. Ten katolicki dogmat ma wyraźne precedensy w nauczaniu Akwinaty, który traktuje samo usprawiedliwienie jako *działającą* łaskę *habitualną*, jednostronny dar Boga dla nas (choć nie bez naszej zgody). Ten szczególny dar łaski usprawiedliwiającej porusza wolę do skutecznego oderwania się od grzechu ciężkiego i do zwrócenia się ku Bogu, pod wpływem włanej cnoty miłości<sup>71</sup>. Dlatego właśnie usprawiedliwienie jest bezpośrednim przygotowaniem do dzieł łaski *współdziałającej*: w sposób nad-

<sup>70</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego* (dalej: KKK) 1987–1995; Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu* (1547). „Usprawiedliwienie [...] jest nie tylko odpuszczeniem grzechów, lecz także uświęceniem i odnowieniem wewnętrznego człowieka” (KKK).

<sup>71</sup> Zob. ST I-II, q. 113, prolog i a. 1–6.

przyrodzony usposabia serce do habitualnego życia w przyjaźni z Bogiem i do zachowywania przykazań Chrystusa przez łaskę miłości (J 14,15)<sup>72</sup>.

Oczywiście, Akwinata uznaje, że wielu ochrzczonych chrześcijan grzeszy ciężko po chrzcie i że w konsekwencji tracą oni stan usprawiedliwienia, niszcząc w sobie cnotę nadprzyrodzonej miłości (a być może także nadziei lub wiary). Przywrócenie stanu łaski w normalnych warunkach może więc nastąpić dla każdego ochrzczonego chrześcijanina jedynie przez ważne sprawowanie sakramentu pojednania (spowiedzi)<sup>73</sup>. Jest to normatywne nauczanie nie tylko średniowiecznych teologów, ale także Soboru Trydenckiego i współczesnego Magisterium Kościoła katolickiego<sup>74</sup>. Akwinata rozważa realną możliwość żalu za grzechy, który jest jedynie intencjonalny lub wewnętrzny, i z pewnością potwierdza możliwość dokonania (poprzez zgodę na działanie łaski) „doskonałego aktu żalu” poza sakramentem spowiedzi, zwłaszcza gdy ten ostatni nie jest dostępny<sup>75</sup>. Jednakże Kościół katolicki tradycyjnie podkreśla, że osoba, która dobrze rozumie wiarę Kościoła, musi skorzystać z sakramentu spowiedzi, kiedy tylko jest w stanie, nawet w przypadku próby dokonania doskonałego aktu żalu poza sakramentem.

Dla naszej dyskusji istotna jest sugestia, że poruszenia łaski u chrześcijan, którzy nie są katolikami, u monoteistów, którzy nie są chrześcijanami, lub u osób religijnych, które nie są monoteistami, muszą być w jakiś sposób ukierunkowane na cnotę miłości wlanej, *jeśli mają być usprawiedliwiającymi i zbawczymi dziełami łaski*. A przecież te same osoby lub wspólnoty osób nie posiadają obiektywnego środka pojednania, jakim jest sakrament pokuty<sup>76</sup>. W związku z tym, zgodnie z nieubłaganą logiką katolickiej i prawdziwie biblijnej nauki o usprawiedliwieniu i zbawieniu, osoby te (aby zostać usprawiedliwione i ostatecznie zbawione) muszą zostać wewnętrznie w sercach przemienione przez łaskę do tego stopnia, że będą w stanie wyrzec się grzechu ciężkiego i skutecznie żałować za swoje przywiązanie do niego.

Związek pomiędzy teoretycznymi przekonaniem i decyzjami moralnymi niekatolików i niechrześcijan a ich możliwym wewnętrznym stanem łaski pozostaje nieco nieprzejrzysty, ze względu na ograniczenia naszej ludzkiej wiedzy obserwacyjnej. Ponadto pozostają trudne pytania teoretyczne. Czy człowiek może być w stanie łaski, a jednocześnie (ze względu na konsekwencje niezwykłej

<sup>72</sup> Zob. ST I-II, q. 114, prolog.

<sup>73</sup> Zob. ST III, q. 84, a. 5–6.

<sup>74</sup> Zob. KKK; Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie pokuty* (1551).

<sup>75</sup> Zob. ST III, q. 86, a. 1, 2 i 6.

<sup>76</sup> Pozostawiam tutaj na boku rozważania na temat niekatolickich Kościołów obrządku wschodniego. Ich praktyka rodzi odrębny zestaw pytań teologicznych, ponieważ praktykują one spowiedź sakramentalną i posiadają ważnie wyświęcony episkopat. Na ten temat zob. C. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, t. 1: *La hiérarchie apostolique*, Paris 1998, s. 1025–1030.

ignorancji) pozostawać w obiektywnym stanie poważnie moralnie zdeformowanego postępowania? Wydaje się, że nie. Czy jednak ludzie mogą mieć jakąś częściową świadomość, że potrzebują miłosierdzia od Boga, ponad ich własne ograniczenia zrozumienia? Z pewnością tak. Czy jest możliwe, aby osoba, która zdecydowanie wierzy, że Chrystus nie jest Słowem Wcielonym, modliła się prawdziwie (choć niedoskonale) do Boga żywego i prawdziwie kochała Boga ponad wszystko na *mocy nadprzyrodzonej wlanej cnoty wiary*? Być może tak właśnie jest. Jednakże, nawet jeśli znajdziemy sposób, aby odpowiedzieć pozytywnie na niektóre lub wszystkie z tych pytań, odwołując się do możliwości natchnionego przyłgnięcia do *niedoskonale pojętych* prawd o Bogu, nadal pozostaje faktem, że intelektualne i moralne błędy osoby, która nie jest katolikiem, ograniczają (czasami poważnie) możliwość pełnego przyjęcia zbawienia i łaski Chrystusa. Można mieć słuszną nadzieję, że łaska Boża może stopniowo zwyciężać w życiu niechrześcijan, w ich życiu moralnych i religijnych poszukiwań oraz w ich konfrontacji z Bogiem w śmierci. Nadziei tej nie należy jednak mylić z domniemaniem powszechności zbawienia. Historia daje poważne przykłady tego, co wydaje się oczywistą przeciwwagą dla przyjęcia Ewangelii w wolności.

C. *Realna możliwość wiecznej zatraty i zwyczajne środki zbawienia.* To prowadzi nas do trzeciej i ostatniej refleksji. Tradycja katolicka słusznie podkreśla teologicznie, że „zwyczajne środki zbawienia” znajdują się wyłącznie w Kościele katolickim. Jak napisał Jan Paweł II w 1990 roku w encyklice *Redemptoris Missio*:

Chociaż Kościół chętnie uznaje wszystko to, co jest prawdziwe i święte w tradycjach religijnych buddyzmu, hinduizmu i islamu – jako odbłask tej prawdy, która oświeca wszystkich ludzi – nie zmniejsza to jego obowiązku i zdecydowania, by bez wahania głosić Jezusa Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem” [...]. Fakt, że wyznawcy innych religii mogą otrzymać łaskę Bożą i zostać zbawieni przez Chrystusa niezależnie od środków zwyczajnych, jakie On ustanowił, nie przekreśla bynajmniej wezwania do wiary i chrztu, których Bóg pragnie dla wszystkich ludów. Chrystus sam bowiem, „podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu [...], potwierdził równocześnie *konieczność Kościoła*, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę” (*Lumen Gentium*, §14). Dialog musi być prowadzony i realizowany w przekonaniu, że Kościół jest *zwyczajną drogą zbawienia* i tylko on posiada pełnię zbawczych środków (por. II Sobór Watykański, *Unitatis Redintegratio*, §3)<sup>77</sup>.

<sup>77</sup> Jan Paweł II, *Redemptoris missio* 1990, nr 55, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html) [dostęp: 23.12.2022].

Ten punkt widzenia nie opiera się na żadnej formie triumfalizmu, lecz na realistycznej akceptacji pełnej prawdy Ewangelii głoszonej w kontekście tradycji katolickiej. Wierność Bożemu Objawieniu wymaga stwierdzenia, że obiektywna prawda Bożego Objawienia w jego najbardziej wyraźnej postaci oraz właściwie ukierunkowana praktyka życia sakramentalnego działają razem jako najlepsze i najdoskonalsze gwarancje zbawienia, ustanowione przez samego Boga. To właśnie prawda objawiona i życie sakramentalne Chrystusa w Kościele katolickim służą jako najskuteczniejsze nośniki przekazywania łaski wiecznego zbawienia.

Wynika z tego nie rozpacz odnośnie do zbawienia dla niekatolików, ale trzeźwe uświadomienie sobie konieczności ewangelizacji jako korelatu afirmacji powszechnego działania działającej łaski Bożej. Łaska ta, ze względu na to, że jest obecna w całym świecie i kieruje człowieka ku Chrystusowi i Kościołowi, znajduje odpowiedź lub dopełnienie w głoszeniu Ewangelii.

Rozumiane w tym kontekście teologie *apokatastazy* w niewielkim stopniu pomagają Kościołowi, który jest poddany próbom wyraźnie zeświecczonej epoki. Twierdzenie lub oczekiwanie, że wszyscy mogą być zbawieni, może w praktyce funkcjonować jako forma zaprzeczenia społecznej kondycji Kościoła w obecnej epoce. Teologowie mogą, co rozumiały, pragnąć zapewnić o nieuniknionym przyjęciu Chrystusa, które dokona się w życiu każdego człowieka, czy to w sposób niewyraźny na tym świecie (poprzez tajemne działanie nadprzyrodzonego egzystencjału dynamiki łaski), czy też w eschatologicznej epifanii zarezerwowanej dla czasów przyszłych (w teologii zstąpienia Chrystusa do piekieł, która służy, poprzez rodzaj pozornej nieuchronności, ostatecznemu upodobnieniu wszystkich do Chrystusa). Taki uniwersalizm jest atrakcyjny, a nawet triumfalistyczny. Jednakże niesie on ze sobą również wielkie ryzyko. Błąd jansenizmu – z jego ukrytą rozpaczą co do zbawienia niekatolików – jest pozornie unikany, ale to nie znaczy, że rozpacz jako taka została zminimalizowana. Rozpacz może się również przejawiać w swoim przeciwieństwie – w założeniu, które jest pełne duchowego samozadowolenia i które odmawia (z powodu ukrytej rezygnacji) otwartego skonfrontowania się z obiektywną rzeczywistością.

Z jednej strony, teologie *apokatastazy* wydają się odmawiać uznania realnej możliwości trwałej ludzkiej tragedii i faktu, że istnieją odwieczne konsekwencje ludzkich aktów osobistego zła, że można utracić coś na wieczność. Zamiast tego akty osobistego zła są wyjaśniane na tle łatwiejszej do określenia „opcji fundamentalnej” dla dobra albo w świetle ostatecznego eschatologicznego postanowienia Boga, by przezwyciężyć każdą ludzką reakcję przeciwko dobru. W ten sposób brak zbawienia jest postrzegany przede wszystkim jako brak inicjatywy ze strony Boga (którego niewinność zasługuje teraz na zakwestionowanie!), a nie jako zasadnicza przyczyna odpowiedzialności stworzenia duchowego. Z drugiej

strony, takie teologie funkcjonują również jako łagodzący balsam na sumienie Kościoła, który skłania jego członków do rezygnacji lub samozadowolenia w obliczu niechrześcijańskiego świata. Nasza porażka w obliczu postępującej sekularyzacji może być przyjęta ze spokojem, biorąc pod uwagę to, co wiemy o rzeczywistości *eschatonu*. Za maską uniwersalizmu soteriologicznego znajdujemy ukrytą twarz naszej własnej duchowej *acedii*.

Nadzieja jest cnotą, która prowadzi duszę do wytrwania z prawdziwą ufnością w Bogu, nawet pośród przeciwności, i do liczenia na obiecaną pomoc łaski Bożej we wszystkich okolicznościach. Zrozumienie i pielęgnowanie tej cnoty wymaga jednak odpowiedniego poczucia realnego ryzyka i realnej odpowiedzialności. Nasza epoka, naznaczona postępującą ignorancją religijną, obarczona jest realnym ryzykiem i oferuje realne możliwości. Nadzieja wymaga, abyśmy w tym wieku żyli Ewangelią w taki sposób, byśmy sami byli gotowi przyjąć w pełni wymagania wiary katolickiej i znaleźć sposoby jasnego przekazywania innym tej pełnej prawdy. Nadzieja w zdolność łaski Bożej do zbawienia nas samych wymaga stałego/ciągłego odwoływania się do „zwyuczajnych środków” zbawienia ustanowionych przez Chrystusa w Kościele, w tym do sakramentów chrztu, pojednania i komunii. Nadzieja w zdolność łaski Bożej do zbawiania innych wymaga, aby starać się nie tylko odpowiadać na ukrytą działającą łaskę, ale także wywoływać ją w nich poprzez ewangelizację, czyli przez zewnętrzne głoszenie wiary katolickiej w jej pełnej eklezjalnej formie. Bóg bowiem „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). „Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił?” (Rz 10,14).

## Wnioski

Spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, jaki jest wkład teologii świętego Tomasa z Akwinu do współczesnej problematyki dotyczącej Chrystusa i religii niechrześcijańskich. Możemy oprzeć nasze podsumowanie na relacji łaski i natury z dwóch punktów widzenia. Po pierwsze, naturalne instynkty religijne nie wystarczają. Jedynie Chrystus jest zbawicielem naszej ludzkiej religijności, ponieważ On sam jest Bogiem, który stał się człowiekiem i jest źródłem łaski uświęcającej dla rodzaju ludzkiego. Łaska ta jest źródłem odkupienia religijnego wymiaru osoby ludzkiej i to właśnie w Kościele katolickim znajdujemy religię uzdrowioną i wyniesioną do jej najszlachetniejszej i najprawdziwszej postaci. Wbrew wszelkim współczesnym pokusom neopelagianizmu, który w każdym

instynkcie religijnym człowieka widziałby wewnętrzną drogę do zbawienia, trzeba powiedzieć, że naturalna aktywność religijna poza sferą łaski Chrystusa nie tylko nie jest wewnętrznie zbawcza, ale może łatwo wejść w świat przesądów i irracjonalnego fanatyzmu. Biblijna i chrystologiczna krytyka ludzkiej religii powinna być głębsza niż krytyka świeckiego liberalizmu!

Z drugiej strony, łaska Chrystusa jest powszechna w swoim horyzoncie. Wbrew nowożytnemu błędowi jansenizmu klasyczny tomizm i współczesne Magisterium potwierdzają, że łaska Boża może działać w naturalnych, społecznych i historycznych doświadczeniach niechrześcijańskiej ludzkości. Bóg rzeczywiście może udzielać łask, w mniej lub bardziej dyskretny sposób, w naturalnych strukturach religijnych osób i całych społeczeństw oraz poprzez te struktury. Widzimy to wyraźniej, gdy niechrześcijanie poszukujący Boga znajdują drogi do Niego wewnątrz swoich własnych tradycji religijnych, którymi docierają do drzwi Kościoła.

Z tej krótkiej analizy wyłania się złożona wizja. Zbawienie dokonuje się przez pośrednictwo Chrystusa poprzez łaskę Jemu właściwą jako Głowie Kościoła i przez jedyną w swoim rodzaju odkupieńczą ofiarę Krzyża. Zbawienie ma eklezjologiczny charakter lub horyzont. Naturalne skłonności religijne w człowieku nie są wrogię dziełu zbawienia, ale są z nim integralnie związane. Inne tradycje religijne mogą zawierać elementy głębokiej prawdy w tym względzie, jak również poważnego fałszu<sup>78</sup>. Wobec innych tradycji religijnych musimy praktykować uważne rozeznawanie: jednocześnie filozoficzne, teologiczne i duchowe<sup>79</sup>. „Poznacie ich po ich owocach” (Mt 7,16). „Wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga i wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi” (2 Kor 10,5). Jeśli chcemy w XXI wieku kierować się Pańskimi i apostołskimi słowami, wielkie korzyści z pewnością przyniesie odwołanie się do stale aktualnej mądrości Tomasza z Akwinu.

<sup>78</sup> DI 14: „Sobór Watykański II stwierdził bowiem, że «jedyne pośrednictwo Odkupiciela nie wyklucza, lecz wzbudza u stworzeń rozmaite współdziałania, pochodzące z uczestnictwa w jednym źródle» (*Lumen Gentium*, § 62). Należy dążyć do głębszego zrozumienia, na czym polega ów współdziałanie w pośrednictwie, który wszakże musi być zawsze podporządkowany zasadzie jedynego pośrednictwa Chrystusa: «Jeśli nie są wykluczone różnego rodzaju i porządku pośrednictwa, to jednak czerpią one znaczenie i wartość wyłącznie z pośrednictwa Chrystusa i nie można ich pojmować jako równoległe i uzupełniające się» (*Redemptoris Missio* 5). Należy jednak uznać za przeciwnie wierze chrześcijańskiej i katolickiej te propozycje rozwiązań, które przyjmują możliwość zbawczego działania Boga poza obrębem jedynego pośrednictwa Chrystusa” (pol. tłum. za: [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus\\_iesus.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_iesus.html) [dostęp: 23.12.2022]).

<sup>79</sup> Por. zasady teologiczne w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo i religie* z 1997 roku.

## Bibliografia

- Aleksander z Hales, *Glossa Alex*, [w:] *Magistri Alexandri de Hales Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, t. 1–4, Florentiae 1960.
- Augustine, *On Grace and Free Will*, tłum. P. Holmes i R. Wallis, [b.m.w.] 2014.
- Bañez D., *Tertia partis divi Thomae Aquinatis commentaria, q. 1, a. 2, no. 16–27*, [w:] *Comentarios inéditos a la tercera parte de Santo Tomás*, t. 1: *De Verbo incarnato*, Salamanca 1951.
- Dupuis J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, NY 1997.
- Emery G., *The Ecclesial Fruit of the Eucharist*, „Nova et Vetera” English Edition 2/1 (2004), s. 43–60.
- Gałuszka T., *Tomasza z Akwinu Lectura super Matheum cap I–II. Studium historyczno-krytyczne i edycja tekstu*, Kraków 2011.
- Garrigou-Lagrange R., *Christ the Savior: A Commentary on the Third Part of St. Thomas’ Theological Summa*, tłum. B. Rose, London 1957.
- Jan Paweł II, *Redemptoris missio*.
- Journet C., *L’Église du Verbe Incarné*, t. 1: *La hiérarchie apostolique*, Paris 1998.
- Journet C., *L’Église du Verbe incarné*, t. 4: *Essai de théologie de l’histoire du salut*, Paris 2004.
- Journet C., *The Meaning of Grace*, tłum. A.V. Littledale, New York 1997.
- Katechizm Kościoła katolickiego* 1987–1995.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus* (tłum. pol. [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus\\_iesus.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_iesus.html) [dostęp: 23.12.2022].)
- Larcher F.R., oprac. J. Kenny, <https://isidore.co/aquinas/SSHebrews.htm> [dostęp: 23.12.2022].
- Lessing G.E., *On the Proof of the Spirit and of Power*, [w:] *Lessing’s Theological Writings*, tłum. H. Chadwick (ed.), Stanford, CA 1957.
- Lubac H. de, *Surnaturel: études historiques*, Paris 1946.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie. Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 5, P. Schaff (ed.), Buffalo, NY 1887.
- Nicolas J.-H., *Synthèse dogmatique: Complément de l’Univers à la Trinité*, Fribourg–Paris 1991.
- Principe W.H., *Alexander of Hales’ Theology of the Hypostatic Union*, Toronto 1967.
- Principe W.H., *Philip the Chancellor’s Theology of the Hypostatic Union*, Toronto 1975.
- Rahner K., *Nature and Grace*, [w:] K. Rahner, *Theological Investigations*, t. 4, tłum. K. Smyth, London 1966, s. 165–188.
- Schleiermacher F., *Der christliche Glaube*, Berlin 1821–1822.
- Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie pokuty*.
- Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*.
- Sobór Watykański II, *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1986.
- Soujeole B.-D. de la, *Être ordonné à l’unique Église du Christ. L’ecclésialité des communautés non chrétiennes à partir des données oecuméniques*, „Revue Thomiste” 102 (2002), s. 5–41.

- Summa contra gentiles: prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzającymi*, t. 2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007.
- S. Thomae Aquinatis Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, R. Cai (ed.), Torino 1951.
- The Christian Faith*, t. 1–2, H.R. Mackintosh, J.S. Stewart (eds.), New York 1963.
- Thomae Aquinatis, *In Omnes D. Pauli Apostoli Epistolas Commentaria*, t. 1–2, Torino 1929.
- Thomae Aquinatis, *Super I Cor.*, tłum. D. Keating, niepublikowany rękopis.
- Thomas Aquinas, *Commentary on Sentences*, <https://aquinas.cc/la/en/~Sent.IV.D1.Q2.A6.qa2.Rep3> [dostęp: 23.12.2022].
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Torino 1988.
- Thomas Aquinas, *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura Commentary on the Epistle to the Hebrews*, tłum. F.R. Larcher, oprac. J. Kenny, <https://isidore.co/aquinas/SSHebrews.htm> [dostęp: 23.12.2022].
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002.
- Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga: wydanie łacińsko-polskie*, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Kraków 2005.
- Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, Kraków 1935.
- Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 1–35, tłum. zbiorowe, S. Bełch (red.), London 1998 (1962), <https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa.html> [dostęp: 20.12.2022].
- Torrell J.-P., *Le Verbe Incarné*, t. 1, Paris 2002.
- Torrell J.-P., *Le Verbe Incarné*, t. 2, Paris 2002.

THOMAS JOSEPH WHITE (O. DR HAB.) – wykładowca w Angelicum, od 2021 roku rektor Papieskiego Uniwersytetu Świętego Tomasza z Akwinu w Rzymie, dyrektor Instytutu Tomistycznego w Rzymie, od 2011 roku członek Papieskiej Akademii im. św. Tomasza z Akwinu. Naukowo interesują go tematy związane z metafizyką tomistyczną i chrystologią oraz dialog ekumeniczny katolicko-reformowany.